Journal of Fiqh and Usul
Vol. 52, No. 4, Issue 123
Winter 2021
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v52i4.76263

فقه و اصول
سال پنجاه و دوم، شماره ۴، شمارهٔ پیاپی ۱۲۳
زمستان ۱۳۹۹، ص ٢٤-۹

بازپژوهی حجیت اطمینان*

محمد صادق بدخش[۱]
دانش آموخته دکتری فلسفه دین پردیس فارابی دانشگاه تهران
Email: Sadeghbad61@yahoo.com
دکتر محمد محمدرضایی
استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران
Email: mmrezai@ut.ac.ir

چکیده

اطمینان به درجه‌ای از معرفت گفته می‌شود که به سرحد یقین فلسفی نمی‌رسد و در عین‌حال از ظنون قوی‌تر است. پیگیری میزان و ملاک حجیّت اطمینان به جهت اینکه اغلب معارف به حدّ و اندازهٔ علم و یقین نمی‌رسند، بسیار اثرگذار و ضروری است. هرچند نصوص دینی عمل به غیر علم را منع می‌کنند، اما از آنجا که اساساً علم و یقین منطقی به‌ندرت حاصل می‌شود ما را به این مطلب رهنمون می‌سازد که مراد از علم در نصوص دینی اعم از اطمینان است. همچنین اطمینان در نظر عقلا معتبر شناخته شده و به‌عنوان حجت لازم‌الاتباع مورد امضای شرع واقع شده است؛ زیرا با اینکه عمل به اطمینان در منظر شارع بوده، نهیی از آن صورت نگرفته است. باتوجه به یافته‌های مذکور اطمینان، حجیت ذاتی ندارد ولی درعین‌حال جانشین انواع قطع اعلم از موضوعی و طریقی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اطمینان، قطع، ظن، حجیت، علم عادی، سیره عقلا.

---

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۸/۰٦؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰٤/۲٦.
۱ . نویسنده مسئول

Restudying the Authority of Confidence

Mohammad Sadegh Badakhsh, Ph.D. Graduate of Philosophy of Religion, Farabi Campus - University of Tehran (corresponding author)

Mohammad Mohammad Rezaei, Ph.D. Professor, Farabi Campus - University of Tehran

Abstract

Confidence is a degree of cognition that does not reach the limit of philosophical certainty but at the same time is stronger than conjectures. It is very effective and necessary to study the degree and criterion of the authority of confidence because most types of cognitions do not reach the level and amount of knowledge and certainty. Although religious texts prohibit acting on the basis of anything other than knowledge, the fact that, basically, logical knowledge and certainty are, rarely, obtained leads us to the point that knowledge in religious texts has a broader concept than confidence. Likewise, confidence is recognized as valid by the wise and has been confirmed by Sharia as a binding authority; because despite the divine lawgiver has contemplated acting on the basis of confidence, it has not been forbidden. Considering the above said findings, confidence is not of inherent authority but at the same time, it replaces different types of certitude whether certitude on the subject or certitude without considering the duty-bound's knowledge.

Keywords: Confidence, Certitude, Conjecture, Authority, Normal Knowledge, the Conduct of the Wise

مقدمه

بحث از اطمینان با عنوان **اطمینان،** کمتر مورد توجه اندیشمندان بوده است و مکلفین در بیشتر موارد از جهت توجه به حکم شرعی خاص، تنها در سه وضعیت شک و ظن و قطع تصویر شده‌اند (انصاری، ۲/۱، ؛ آخوند خراسانی، ۲۵۷) و حکم هر کدام از این سه حالت بررسی شده است. شاید همین نپرداختن به مسئلهٔ اطمینان یا تسامح در نام‌گذاری آن به‌عنوان قطع و گنجاندن آن در ذیل قطع باعث شده برخی از منتقدمان دچار این اشتباه شوند که فقه کنونی عقل را به‌طورکلی خارج از دایرهٔ استنباط قرار داده است؛ زیرا تحصیل قطع و یقین منطقی، به‌خصوص در موضوعات علم فقه چنان نادر بلکه شاید معدوم باشد که هیچ موضوعی برای عقل در فقه از این جهت باقی نمی‌ماند و تمام دریافت‌های عقلانی از ظنون به شمار رفته و نیز از نگاه فقه اصل در ظنون عدم حجیت و عدم جواز تبعیت است (فنایی، ۲۵۰). حال آنکه حالت چهارمی نیز برای مکلف قابل فرض است که همان اطمینان به حکم شرعی می‌باشد. اطمینانی که از راه عقل یا تجربه یا ادلهٔ نقلی یا تجمیع شواهد حاصل شده است.

غفلت از این موضوع باعث اشتباه بزرگی برای ایشان شده؛ چون بر اساس همین غفلت نظریهٔ خود را در حجیت ظنون بنا کرده‌اند. حال آنکه اگر بحث اطمینان به‌درستی منقّح می‌شد، چنین غفلتی صورت نمی‌گرفت. به همین جهت حل مسئلهٔ اطمینان و بررسی جوانب آن ضروری به نظر می‌رسد.

معنای لغوی و اصطلاحی اطمینان

آن‌چنان‌که راغب در مفردات می‌گوید: اطمینان به‌معنای سکون و آرامش پس از بی‌قراری است (راغب اصفهانی، ۵۰۰/۲). بعضی کتب لغت دیگر نیز اطمینان را به‌معنای سکون نفس و آرامش بیان کرده‌اند، هرچند قید پس از نگرانی و بی‌قراری را مطرح نکرده‌اند (فراهیدی، ٤٤٢/٧؛ ابن‌منظور، ٢٦٨/١٣)؛ پس اطمینان از نظر لغوی متکی بر حالت روانی شخص است نه وضعیت معرفتی و صدق باورهای او. اگر شخصی نسبت به یک قضیه وثوق پیدا کرد و نفس او نسبت به آن قضیه اضطراب و تزلزل نداشت، لفظ اطمینان بر حالت روانی او صادق است، حتی اگر این باور و قضیه واجد پشتوانهٔ معرفتی قوی نباشد یا دلایل مناسب برای آن وجود نداشته باشد. به‌عبارت‌دیگر اطمینان در حاقّ لغت وضعیتی روان‌شناختی است نه معرفت‌شناختی؛ یعنی حالت روانی شخص فارغ از ادلهٔ او در وضعیتی قرار دارد که احتمال خلاف را قابل اعتنا نمی‌داند نه اینکه به لحاظ معرفت‌شناسی ادلهٔ او توانایی حصول معرفتی نزدیک به علم صددرصد را داشته باشد.

اما در کلمات اندیشمندان اصولی گاهی اطمینان مترادف علم دانسته شده است. به‌عنوان مثال مرحوم

مراغی در یکی از مباحث فقهی می‌گوید: مراد ما از علم، علم عادی‌ای است کـه سـبب حصـول اطمینـان می‌شود و تزلزل درونی را رفع می‌کند نه علم برهانی که عقلا احتمال خلاف ندارد و مراد ما از ظن، چیـزی است که احتمال خلاف واضح معتنی‌به دارد. ایشان سپس می‌گوید: می‌تـوان علـم را بـه‌معنای قطعـی کـه به‌هیچ‌وجه احتمال خلاف ندارد، فرض کرد و ظن را محتمل خلاف دانست؛ ولی در این صورت باید میـان افراد ظن تفصیل قائل شد. مواردی که تزلزل درونی وجود ندارد و بـه احتمـال خـلاف توجـه نمی‌شـود، در حصول تنجیز مانند علم هستند وگرنه در عدم جواز اعتنا، حکم شک را دارند (حسینی مراغی، ۲۰۲/۲).

مشخص است که وی خـود را درگیـر اصـطلاحات نکـرده و در اعتبـار، مـلاک را قابـل وثوق‌بـودن و توجه‌نکردن به احتمال خلاف قرار داده است، چه اینکه آن را علم بنامیم یا ظن.

از دیگر کسانی که اطمینان را علم عادی دانسته‌اند می‌توان به سیدمصطفی خمینی اشاره کرد که از نظر وی اطمینان، علم عادی و شبه قطع است (تحریـرات فـی الاصـول، ۱۶/۶) و آیت‌اللـه فاضـل لنکرانـی کـه می‌گوید اطمینان همان علم عادی است که عقلا با آن معاملهٔ علم می‌کنند و حجت عقلائی اسـت، همـان گونه که علم حقیقی حجت عقلی می‌باشد (فاضل موحدی لنکرانی، ۲۰۹).

بهبهانی در تعریف علم عادی گفته است که علم عادی از جهت منع از نقیض، یعنـی منـع از احتمـال خلاف، مانند علم عقلی است؛ اما منع از نقیض در علم عادی به ملاحظهٔ عادت است، یعنی عادتاً نقـیض آن محقق نمی‌شود، هرچند با قطع نظر از عادت ذاتاً ممکن باشد (بهبهانی، ۱۳۰).

علاوه بر علم عادی گاهی نیز از تعبیر علم عرفی استفاده و گفته شده اطمینان، علم عرفی است که اگـر از هر منبعی گرفته شود، قابل اعتنا است (سبحانی تبریزی، ۱۹۹/٤).

علامه طباطبائی بدون هیچ قیدی علم را بر اطمینان صادق دانسته، آن‌چنان‌که می‌گوید: آنچـه موجـب وثوق نفس و اطمینان قلبی شود، علم به شمار می‌آید، گرچه در زمرهٔ یقینیاتی نباشد که در صـناعت برهـان منطق، علم نامیده می‌شود (تفسیر المیزان، ۹۳/۱۳).

آیت‌الله جوادی آملی هم اطمینان را در شمار یقینیات قرار داده و گفته اسـت: «ایـن را هـم بگـویم کـه مرادم از عقل که یقین‌آور است همواره آن یقین صددرصد و شدت‌دار نیست، بلکـه مـرادم حالـت اطمینـان است عقلایی و به تعبیر رایج فن اصول فقه، علم یا علمی» (جوادی آملی، ۱۷). وی در ادامه می‌گوید: یقین مقول به تشکیک است و مراتبی دارد. حتی استقرا و مشاهدات و آزمایش‌ها نیز اگر اکثری شد، اطمینـان‌آور است؛ چون یک قیاس خفی در آن بوده و آن اینکه اگر اتفاقی نمی‌تواند دائمی یا اکثری باشد، یقین مـی‌آورد ولی نه به حد یقینی که یک برهان فلسفی ایجاد می‌کند یا در یـک مسـئلهٔ ریاضـی اگـر یـک راه‌حـل بیشـتر نباشد، برای حل آن مسئلهٔ ریاضی یقین می‌آید؛ ولی اگر دو راه‌حل بود و هر دو به یک نتیجـه رسـید، قطعـاً

درجهٔ یقین افزایش پیدا خواهد کرد.

از نظر برخی دیگر، اطمینان طریق عقلائی است که عقلا بر آن اعتماد می‌کنند؛ همچنـان کـه بـر علـم وجدانی اعتماد می‌کنند و در هر امری که محتاج بـه احـراز اسـت بـه اطمینـان عمـل مـی کننـد (نـائینی، ۵۴۸/۲).

صاحب منتقی الاصول اطمینان را جزم بدون ورود احتمال خلاف بـه ذهـن یـا عقلائی‌نبـودن احتمـال خلاف در نظر عقلا معرفی می‌کند و مثال می‌زند به اینکه اگر شخص ثقه‌ای بگوید **زید آمد.** احتمالی غیر از ارادهٔ آمدن زید به ذهن راه پیدا نمی‌کند و به مراد او جزم پیدا می‌کنیم بدون توجه به اینکه کلام او ظهوری دارد که ممکن است از آن معنای دیگری اراده شده باشد و به‌خاطر خبـردادن او، بـه آمـدن زیـد جـزم پیـدا می‌کنیم (روحانی، ۱۸۶/۴).

شهید صدر در تفاوت‌گذاشتن میان قطع و اطمینان و ظن می‌گوید: در مواردی که چند دلیـل غیرمعتبـر با یکدیگر جمع شوند، احتمال کذب آن‌ها کاهش می‌یابد و ضـرب ایـن احتمـالات گـاهی سـبب کـاهش احتمال عدم مطابقت با واقع به‌اندازه‌ای می‌شود که با قطع به طرف مقابل منافات نداشته باشد و گـاهی بـه این اندازه نمی‌رسد، لکن باعث سکون نفس به مطابقت با واقع می‌شود. گاهی صرفاً ظن به احتمال صحت و احتمال قابل توجه، عدم صحّت را موجـب می‌شـود. اولـی را قطـع، دومـی را اطمینـان و سـومی را ظـن می‌گویند. حجیت اولی برای منجّزیت و معذّریت اشکالی ندارد؛ اما در مورد حالت دوم ممکن اسـت کـه گفته شود دارای حجیت ذاتی نیست، بلکه باید دلیل تعبدی بر حجیت آن قائم شود و لذا گفتـه شـده دلیـل تعبدی حجیت اطمینان، سیرهٔ عقلائی است که توسط معصوم(ع) امضا شـده اسـت و در مقابـل ایـن قـول برخی حجیت اطمینان را مانند قطع، ذاتی دانسته‌اند؛ با این تفاوت که منع شارع از اطمینـان ممکـن اسـت ولی منع از قطع غیرممکن می‌باشد (بحرانی، ۳۸۴/۱).

برخی دیگر اطمینان را از ظنون به شمار آورده و گفته‌اند: دلیل اینکه عقلا به اطمینان عمل می‌کنند ایـن است که تحصیل علم در تمام امور مربوط به حیات بسیار سـخت بلکـه نـاممکن اسـت، بنـابراین از روی ناچاری و برای تسهیل امـور بـه اطمینـان روی آورده و آن را جـایگزین علـم کرده‌انـد (مشـکینی اردبیلـی، ابوالحسن، ۱۴۶/۳)

پس از بررسی نظرات مختلف مشاهده می‌کنیم که اکثر قریب‌به‌اتفاق صاحب‌نظران با تعابیر مختلـف، اطمینان را در مرتبهٔ علم قرار داده‌اند. عناوین علم عادی، علم عرفی، علم، جزم، یقین یا آنچه باعث سـکون نفس می‌شود را در کلمات ایشان می‌بینیم؛ ولی به نظر می‌رسد به‌جز مرحـوم شـهید صـدر کـه اطمینـان را چیزی می‌داند که باعث سکون نفس می‌شود، بقیه به جای بیان مفهوم اطمینان، مصادیق آن را بیان کرده‌اند.

همان گونه که در صدر بحث، معنای لغوی اطمینان را ذکر کردیم، اطمینان به‌معنای سکون نفس پس از اضطراب است و اینکه چه درجه‌ای از معرفت باعث سکون نفس شود، در معنای اطمینان اخذ نشده است. شاید در امور غیرمهم زندگی با ظن قوی هم به اطمینان برسیم و در امور مهم و حساس، نگرانی و عدم اطمینان تا حصول درجۀ بالایی از معرفت باقی بماند؛ همچنان که حضرت ابراهیم(ع) پس از طی‌کردن مراحل معرفتی عالی باز از خدا تقاضا می‌کند کیفیت زنده‌شدن مردگان را به او نشان دهد تا به اطمینان قلبی برسد.

علامه طباطبائی ذیل همین داستان در سورۀ بقره می‌گوید: طمأنینه و اطمینان، سکون و آرامش درونی پس از ناراحتی و اضطراب است و وقتی می‌گویند «**أرض مطمئنة**»؛ یعنی زمینی که گود است و باران و سیلاب در آن به آرامش و سکون می‌رسد (المیزان فی تفسیر القرآن، ۲، ص۵۷۱).

صاحب مجمع البیان قوی‌ترین احتمال موجود در مراد از اطمینان در سخن حضرت ابراهیم(ع) را ارادۀ علم با مشاهدۀ پس از علم به‌وسیلۀ استدلال و برهان ذکر می‌کند؛ یعنی ابراهیم(ع) می‌خواسته نسبت به زنده‌شدن مردگان، علم عیانی و مشاهده‌ای پیدا کند تا وسوسه‌های شیطان را دفع کند (طبرسی، ٦٤٣/٢) مرحوم طبرسی شبیه همین معنا را در ذیل آیۀ ۱۲۶ سورۀ آل عمران نیز ذکر می‌کند (همو، ۸۲۹/۲).

با این توضیحات مشخص می‌شود که نباید اطمینان را در درجۀ خاصی از معرفت منحصر کرد، بلکه هر درجه‌ای از معرفت که موجب وثوق نفس، اعتماد و اقدام بر اساس آن شود، اطمینان است. بله در غالب موارد به ظنون اتکا نمی‌شود و حتی اگر شخصی به‌خاطر بسته‌بودن راه شناخت حقیقت مجبور شود به ظن عمل کند، عمل او همراه با اضطراب درونی است؛ مانند کسی که برای درمان خود بین دو شیوۀ درمان متحیّر مانده و به صرف ظن به اولویت یکی از طرفین، آن را بر می‌گزیند و تا حصول نتیجه همچنان نگران و غیرمطمئن است.

آنچه گفته شد به جهت معنای اطمینان بود و شاید بتوان گفت بحث علمی بود که در موضوع بحث این تحقیق نتیجۀ عملی ندارد. آنچه واجد اهمیت و اثر است بحث از معرفتی است که از ظنون، بالاتر و از یقین منطقی پایین‌تر است و عقلا با آن معاملۀ علم می‌کنند. آیا این معرفت را معتبر بدانیم یا نه؟

نظریۀ اول: عدم حجیت اطمینان

در این نظریه گفته می‌شود تنها قطع یا غیرقطعی که با دلیل قطعی شرعی حجیت یافته است، قابل اعتماد است؛ اما اطمینان از ظنون بوده و واجد هیچ دلیلی بر حجیت نیست.

آیت‌الله مشکینی همان گونه که قبلاً اشاره شد، از طرفداران این نظریه است و می‌گوید: ظن اطمینانی

و ظن غیراطمینانی در عدم حجیت یکسان هست و اگر عقلا به اطمینان عمل می‌کنند به جهت حکم عقل مبنی‌بر عمل به اطمینان نیست، بلکه بخاطر تسهیل امور است؛ به همین دلیل این بنای عقلا باعث نمی‌شود که بگوئیم اطمینان دارای اقتضای حجیت است و با احراز عدم منع از طرف شارع بتوانیم حجیت شرعی آن را نیز اثبات کنیم (مشکینی اردبیلی، کفایة الاصول، ۱۴۶/۳). مراد ایشان از عدم حجیت اطمینان، عدم حجیت مطلق اطمینان است؛ چراکه اطمینان‌ها و ظنون خاص مثل خبر واحد و ظواهری که وثوق به آن‌ها داریم از نظر ایشان معتبر هست.

آقا ضیاء عراقی نیز در حاشیهٔ عروه در ذیل مسئلهٔ طرق ثبوت عدالت امام جماعت می‌گوید حجیت اطمینان به‌خصوص در موضوعات ثابت نیست (یزدی، ۱۹۰/۳). وی در اینجا به ذکر عدم ثبوت، کفایت کرده و در ردّ ادلهٔ قائلین حجیت اطمینان، سخنی نگفته است؛ اما مرحوم عراقی در مسئلهٔ إجزای عمل اضطراری و جواز بدار فرموده است که در صورت علم یا اطمینان به بقای اضطرار، بدار به انجام فعل اضطراری جایز است (بروجردی نجفی، ۲۲۸/۱). آقا ضیاء در بیان ضابطهٔ تعیین شبههٔ غیرمحصوره می‌گوید: اگر کثرت اطراف به حدّی باشد که وقتی به هر یک از اطراف فی‌نفسه توجه شود اطمینان به عدم وجود حرام در آن فرد حاصل شود، شبهه غیرمحصوره خواهد بود و سپس این اطمینان را به‌دلیل بنای عقلا معتبر می‌داند (همو، ۳۳۰/۳).

نظریهٔ دوم: حجیت ذاتی اطمینان

دومین نظر در مسئله این است که حجیت اطمینان را همچون حجیت قطع، ذاتی بدانیم؛ یعنی این حجیت در ذات اطمینان وجود دارد و از خارج برای آن جعل نشده است. نه شرع و نه عقلا «بما هم عقلا» این حجیت را به اطمینان نداده‌اند. برخی پس از طرح این سؤال که آیا حجیت اطمینان ذاتی است یا اینکه ولو به دقت عقلی، صرف ظن است؛ پس نیاز به امضای شرع دارد، گفته‌اند: معنای اطمینان، کاشفیت است و در نظر عرف علم محسوب می‌شود. علم ما به اکثر امور تاریخی حتی خطبهٔ غدیر و کلام رسول‌الله(ص) «**من کنت مولاه فهذا علی مولاه**»، در واقع اطمینان است. حتی اگر ده‌ها نفر از صحابه به طرق متواتر آن را نقل کنند، ولی وقتی چنین خبری را مطالعه می‌کنیم برخی به حسب فطرت می‌گویند علم قطعی به این خطبه پیدا کرده‌اند؛ پس اطمینان همان کاشفیت است و کاشفیت از نظر عرف علم است.

باتوجه‌به این نکته مشخص می‌شود در حجیت اطمینان محتاج امضای این سیره توسط شارع نیستیم، بلکه حتی اگر نهی‌ای از عمل به اطمینان برسد مؤثر نیست؛ زیرا شخص مطمئن خودش را عالم می‌بیند پس مخاطب این نهی نیست. اطمینان به وجود سلمان فارسی و ابوذر و عماربن‌یاسر در زمان رسول

الله(ص) در نظر او علم است و با خود کاشفیت و حجیت را همراه دارد و بعد از اینکه چیزی علم بود محتاج جعل حجیت نیست؛ چون مراد از حجیت، منجزیت و معذریت است و به عنوان مثال بعد از اطمینان به وجوب نماز، برای مکلف علم به وجوب حاصل شده و باید به آنچه علم دارد عمل کند (آل فقیه عاملی، ۳۴۱/۱).

سیدمحمدحسین روحانی عقیده دارد که ملاک حجیت اطمینان همان ملاک حجیت قطع است تنها با یک تفاوت که در قطع، ردع و نهی شارع از عمل به متعلق قطع ممکن نیست، ولی در اطمینان شارع می‌تواند بگوید من در این مورد اطمینان تو را قبول ندارم؛ چون به‌هرحال در اطمینان، احتمال خلاف وجود دارد اما در قطع چنین چیزی نیست؛ پس شارع می‌تواند از عمل به اطمینان به‌صورت کلی یا موردی نهی کرده و طریق دیگری را جایگزین اطمینان کند (روحانی، ١٨٦/٤). وی در جای دیگری ملاک حجیت قطع را طریقیت ذاتی آن دانسته و گفته است که به همین دلیل وجوب متابعت از قطع قابل جعل و رفع نیست (همو، ٣٠/٤) ایشان توضیح نمی‌دهند که چگونه نهی از عمل به اطمینان با ذاتی‌بودن اعتبار آن سازگار است؛ اما همچنان که خودش می‌گوید بعد از اینکه برای ما ثابت شد شارع عمل به اطمینان را امضا کرده است، ثمرۀ عملی در بحث از ذاتی‌بودن یا نبودن حجیت اطمینان وجود ندارد (همو، ٤، ص۳۳)

نظریۀ سوم: حجیت عقلائی اطمینان

این نظریه می‌گوید چون در اطمینان، احتمال خلاف هرچند به درجه‌ای ضعیف وجود دارد؛ پس حجیت اطمینان، ذاتی نیست. تنها قطع است که به جهت عدم وجود احتمال خلاف، حجیت ذاتی دارد. لکن هرچند اطمینان واجد حجیت ذاتی نیست ولی می‌توان حجیت را برای آن جعل کرد که این حجیت توسط عقلا جعل می‌شود. عقلا وقتی نسبت به اصل قانون یا تشخیص موضوعات آن اطمینان پیدا کنند، خود را موظف به عمب به اطمینان می‌دانند و قانون‌گذار نیز آن‌ها را در صورت عمل‌نکردن به اطمینان مؤاخذه می‌کند.

در نظر صاحبان این نظریه اینکه عقلا چنین رفتاری دارند، به‌صورت قطعی ثابت شده است و این سیره در زمان معصومان هم رواج داشته است. شدت رواج این سیره و لزوم تناسب میان رادع و مردوع‌عنه اقتضا می‌کند که شارع در فرض عدم رضایت به این روش، نهی‌های متعدد و صریحی صادر کند که در این صورت قطعاً نهی او به ما می‌رسید، اما چنین نهی‌ای به ما نرسیده و از عدم نهی، امضا و رضایت شارع کشف می‌شود؛ بنابراین ممکن نیست با استفاده از قاعدۀ «کلّ ما بالعرض لا بدّ أن ینتهي إلی ما هو

بالذات» (مظفر،۳۷۹) به این نظریه اشکال کرد و گفت با یک اطمینان نمی‌توان اعتبار اطمینان را ثابت کرد؛ زیرا پشتوانهٔ اعتبار اطمینان را قطع به امضای شارع قرار می‌دهد.

تنها اشکالی که بر این نظریه باقی می‌ماند و باید بررسی شود، مواردی است که به‌عنوان نهی شارع از عمل به اطمینان مطرح می‌شود.

نظریهٔ سوم مورد پذیرش اندیشمندان مختلفی قرار گرفته است. سیدمصطفی خمینی می‌گوید: آنچه نزد عقلا حجت است، قطع و اطمینان و وثوق است (تحریرات فی الاصول، ۲۹۵/۶). قراردادن قطع و اطمینان در کنار وثوق، نشان‌دهندهٔ این است که ملاک حجیت نزد عقلا، وثوق است و هر طریقی که وثوق‌آور باشد مورد اعتنا و اعتبار عقلاست.

مرحوم ایروانی نیز می‌گوید: مدرک حجیت اطمینان، سیرهٔ عقلائی است و سیرهٔ عقلا بر عمل‌کردن به اطمینان استقرار دارد (ایروانی، ۴۰/۲). طباطبایی قمی نیز با پذیرش این قول گفته است که سیرهٔ عقلا بر حجیت اطمینان، توسط شرع امضا شده است (طباطبایی قمی، ۱۳۳/۲).

علامه طباطبائی به‌عنوان یکی از طرفداران این نظریه در تحلیل بنای عقلا بر اعتماد به اطمینان به این نکته اشاره می‌کند که هرچند بنای عقلا در احراز واقع، بناگذاری بر علم و یقین است ولی چون در تمامی امور بلکه در اکثر امور دسترسی به علم وجود ندارد و منحصرشدن در یقینیات باعث اختلال نظام معاش به‌طورکلی می‌شود، غیر علمی را که احتمال خلافش قابل اعتنا نیست مانند علم، حجت قرار داده و وثوق به احراز واقع را کافی دانسته است؛ چه اینکه این احراز به‌وسیلهٔ علم حقیقی باشد یا ظن اطمینانی. (حاشیة الکفایة، ۲، ۱۸۵).

شهید صدر در تبیین این نظریه می‌گوید: اصل این است که شارع در رساندن احکام و قوانینش به روش عقلائی عمل می‌کند و هر آنچه را عقلا در این جهت معتبر می‌دانند قبول دارد و تا زمانی که شارع به‌صورت صریح از آن نهی نکرده باشد، حجت است؛ زیرا محتمل نیست شارع روش غیرعلمی خاصی غیر از آنچه میان مردم و عقلا معهود است، اختراع کند.

ایشان سپس در رد این احتمال که عمومات نهی‌کننده از ظن، حجیت اطمینان را ملغی کنند، می‌گوید: وقتی عمل عقلا بر یک ظن خاص (اطمینان) استقرار داشته باشد دیگر نهی از آن به‌وسیلهٔ عمومات کافی نیست؛ بلکه باید به‌طور خاص از آن ظن نهی کند وگرنه نمی‌بایست عقلای متشرع به اطمینان عمل کنند؛ درحالی‌که سیرهٔ آن‌ها همچنان بر عمل به اطمینان است (صدر، مباحث الاصول، ۱۲۲/۲). بنابراین حجیت اطمینان، ناشی از عدم ردع شارع از عمل عقلاست و این عدم ردع، کاشف از امضای شارع است. از این جاست که شهید صدر می‌گوید: حجیت اطمینان مانند حجیت علم، عقلی و به‌صورت علیت تامه نیست،

بلکه شرعی است و امکان دارد شارع دایرۀ حجیت آن را تضییق کرده و بـه مـوارد خاصـی اختصـاص دهـد (همو، همان، ۶۷۰/۲).

سیدمحمدحسین روحانی نیز بیانی شبیه شهید صدر در عدم کفایت عمومات ناهی از عمل به ظـن در نفی حجیت اطمینان دارد و گفته است که نهی از عمل به اطمینان بدون قراردادن راه دیگری برای تشـخیص مراد متکلم، صحیح نیست و اگر از عمل به اطمینان نهی شـود، راهـی بـرای فهـم خطابـات شـرعی بـاقی نمی‌ماند. علاوه بر این پس از صدور این آیات هم مردم به اطمینان عمل می‌کرده‌اند و نهی‌ای از ایـن عمـل صادر نشده است (روحانی، ۳۲/۴).

تحلیل و بررسی

۱. ذاتی‌بودن حجیت اطمینان

همچنان که در ذکر اقوال مشخص‌شده به عکس استقرار سیرۀ عقـلا بـر عمـل بـه اطمینـان، ذاتی‌بـودن حجیت اطمینان اختلاف‌نظر وجود دارد؛ برای تعیین حق در ایـن اخـتلاف، ابتـدا بایـد مـراد از ذاتی‌بـودن حجیت مشخص شود. مراد علما از ذاتی‌بودن حجیت را در مباحث قطـع می‌تـوان پیگیـری کـرد. در نظـر اصولیان، حجیت لازمۀ طریقیت است (انصاری، ٤/١؛ خویی، ۴۷/۲؛ محمدی بامیـانی، ۱۳/۱؛ خمینـی، تهذیب الاصول، ۲۹۴/۲) و هرگاه طریقیت ذاتی قطع را اثبات کنند، حجیت را نیـز ذاتـی و غیرقابـل جعـل می‌شمارند. آن‌ها در بیان معنای ذاتی‌بودن طریقیت گاهی گفته‌اند که قطع، نفس انکشاف واقع است نه مرآة برای واقع و واسطۀ ثبوت حکم برای متعلقش؛ به همین جهـت نیـز جعـل طریقیـت بـرای آن معنـی نـدارد (انصاری، ٤/١؛ خویی، دراسات فی علم الأصول، ۱۳/۳؛ اشکنانی، ۲۷۲/۱) و گاهی طریقیـت و انکشـاف را نفس قطع ندانسته بلکه آن را لازمۀ ماهیت قطع شمرده و از ذاتیات باب برهان به شمار آورده‌اند (محمدی بامیانی، ۱۳/۱).

باتوجه‌به این توضیحات در مورد ذاتی‌بودن حجیت می‌گوییم نه تنها حجیـت اطمینـان، ذاتـی نیسـت، بلکه خود قطع نیز واجد حجیت ذاتی نیست؛ زیرا ذاتی شیئی هیچ‌گاه از شیء جـدا نمی‌شـود؛ درحالی‌کـه قطع گاهی به خطا رفته و طریقیت به واقع ندارد (خمینی، تهذیب الاصول، ۲۹۴/۲). بله حجیت قطع قابل جعل یا رفع نیست اما نه به‌دلیل ذاتی‌بودن؛ بلکه به‌دلیل لزوم اجتماع ضدین در نظر قاطع که محال است او هم اعتقاد به وجوب و هم اعتقاد به عدم وجوب فعل داشته باشد.

اما دو معنای دیگر نیز برای ذاتی‌بودن حجیت مطرح شده است: عدم نیاز به جعل حجیت؛ عدم امکان سلب حجیت (مددی، ۹۶/۹/۱۹).

طبق معنای دوم حجیت اطمینان، ذاتی نیست؛ چون به‌خاطر وجود احتمال خطا، شارع می‌تواند از عمل به اطمینان نهی کند و اساساً اعتبار اطمینان را از عدم نهی شارع کشف کرده‌ایم. وقتی حجیت اطمینان را متوقف بر امضا و عدم نهی شارع دانستیم و تا نبودن امضای شارع اعتبار نخواهد داشت، مشخص می‌شود حجیت اطمینان نیاز به جعل از سوی شارع دارد؛ پس حجیت اطمینان به‌معنای اول نیز ذاتی نیست.

۲. نهی شرع از عمل به غیر علم

فضای شرع، فضای قانون‌گذاری و رابطهٔ بین قانون‌گذار و مکلفین است و نباید آن را با سایر فضاها خلط کرد. شاید برخورد با اطمینان در فضاهای دیگر وابسته به سلائق افراد یا حساب احتمالات و... باشد اما در فضای قانون‌گذاری ما به‌دنبال دو مسئله هستیم: ابتدا اینکه آیا عمل مطابق اطمینان موجب معذوربودن مکلف در برابر قانون‌گذار می‌شود یا نه؟ و دوم اینکه اگر مطابق اطمینان عمل نشود، موجب مسئولیت و استحقاق مجازات می‌شود یا خیر؟ مورد اول را در اصطلاح، معذّریت و دومی را منجّزیت می‌نامند.

ابتدا می‌گوئیم آنچه در نصوص دینی با عنوان قطع و ظن وارد شده و عمل به غیرعلم یا عمل به ظن مورد نهی و ردع شرع قرار گرفته است، براساس معنای متعارف قطع و ظن نزد عرف است و دلیلی نداریم که معنای جدیدی برای این دو لفظ قرار داده شده و از معنای متعارف به معنای دوم نقل داده شده باشد. بنابراین در فهم این نصوص نباید به معنای منطقی رجوع کرد. در علم منطق، علم و قطع یعنی درجه‌ای از معرفت که کوچک‌ترین احتمال خلاف در آن یافت نشود. در این معنی حتی کم‌ترین احتمال نیز باعث می‌شود علم منطقی قابل صدق نباشد..

توضیح آنکه معیار در فهم کلمات قرآن و روایات، بررسی واژه‌ها در سایر آیات و در استعمال رایج در زمان صدور است نه اصطلاح اهل علم و فن؛ زیرا بسیاری از این علوم و اصطلاحات در زمان‌های متأخر از زمان صدور نصوص دینی به وجود آمده است و حتی اگر پیش از قرآن بوده، قرآن به زبان عربی آشکار برای مردم سخن می‌گوید نه اصطلاح گروهی خا.، بله اگر آن معنای اصطلاحی در عرف جامعه هم رایج باشد از جهت عرفی‌بودن، استفاده می‌شود.

فراهیدی در کتاب العین و ابن‌منظور در لسان العرب، علم را در مقابل جهل قرار داده‌اند (فراهیدی، ۱۵۲/۲؛ إبن منظور، ٤١٦/١٢). مجمع البحرین پس از اینکه می‌گوید اصل در معنای لغوی و شرعی و عرفی علم، یقینی است که احتمال مخالف ندارد، ادعا می‌کند در موارد بسیاری، کلمهٔ علم بر اعتقاد راجحی که دارای پشتوانه است، اطلاق می شود؛ چه اینکه یقینی باشد یا ظنی (طریحی، ١١٩/٦).

واژۀ علم در قرآن با توجه به سایر آیات، در معنایی غیر از یقین صددرصدی به کار رفته است. به‌عنوان مثال در آیۀ «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا جَاءَکُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِیمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ» (ممتحنه: ۱۰) خداوند می‌گوید: زنان مهاجر را آزمایش کنید تا بدانید مؤمن هستند یا نه ولی درعین‌حال، خداوند عالم‌تر است. مطرح‌کردن اعلم‌بودن پروردگار، دلیلی جز احتمال خلاف در علم آزمایش‌کنندگان ندارد؛ پس علم منطقی مراد نیست. در آیۀ «ارْجِعُوا إِلَى أَبِیكُمْ فَقُولُوا یَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَیْبِ حَافِظِینَ» (یوسف: ۸۱) برادران یوسف(ع) می‌گویند: به آنچه علم داریم، شهادت دادیم؛ ولی درعین‌حال می‌گویند ما از غیب اطلاع نداریم که نشان می‌دهد یقین صددرصدی نداشته‌اند. آیت‌الله سیستانی می‌گوید: مراد از علم در آیات نهی‌کننده از عمل به غیرعلم، حرکت از روی بصیرت در مقابل رفتار جاهلانه است (سیستانی، ٥٤). شاهد این معنی آیاتی چون «وَإِنَّ كَثِیرًا لَیُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَیْرِ عِلْمٍ» (انعام: ۱۱۹)؛ «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِینَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَیْرِ عِلْمٍ» (روم: ۲۹)؛ «وَیَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ یُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَیْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ» (حج: ۷۱) است.

آیت‌الله خویی می‌گوید: این علم در قرآن به‌معنای علم عرفی است نه علم فلسفی که هیچ احتمال خلافی ندارد و به همین دلیل شامل اطمینان‌های عرفی نیز می‌شود (خویی، الهدایة فی الأصول، ۲۳۱/۳).

اکنون می‌توانیم بگوئیم که قراردادن اطمینان در زمرۀ «غیر علم» که عمل به آن نهی شده، صحیح نیست و اساساً عمده مسائل مطرح‌شده در فقه و حتی در سایر علوم، قطع منطقی به شمار نمی‌آید؛ زیرا احتمال خلاف در آن‌ها به صفر نمی‌رسد اما به‌حدی ضعیف می‌شود که مورد توجه قرار نمی‌گیرد. با این حال فقیهان به این اطمینان تکیه کرده و این اطمینان در عرف عقلا معتبر شمرده شده و حتی امور مهم زندگی خود را بر اساس اطمینان پیش برده و اجرا می‌کنند.

این اطمینان باعث می‌شود بر فقیهی که بر اساس آن فتوا می‌دهد، صفت مفتری (افترازننده) به خدا و شرع صدق نکند و تمام آنچه در مورد علم و یقین از معذّریت و منجّزیت گفته می‌شود، برای اطمینان هم وجود داشته باشد و به همین جهت آیاتی که از عمل به ظن و غیرعلم نهی می‌کنند شامل عمل به اطمینان نمی‌شوند و اطمینان تخصصاً از موضوع آیات خارج است. علاوه بر این، ما در سرتاسر متون دینی هیچ طریق دیگری برای رسیدن به مراد شارع نمی‌بینیم به جز همین روش‌های عقلایی که یکی از آن‌ها اعتبار اطمینان است که اگر آن را معتبر ندانیم و به قطع منطقی اکتفا کنیم از رسیدن به اکثر نظرات شرع باز می‌مانیم.

باتوجه‌به این تبیین در مورد اطمینان، جایی بـرای انکـار حجیـت آن بـاقی نمی‌مانـد. آیت‌اللـه خـویی می‌گوید: اطمینان که گاهی از آن با عنوان علم عادی تعبیر می‌شود، حجت است حتی اگر ایـن اطمینـان از ادله‌ای حاصل شده باشد که به خودی خود حجت نیستند؛ مانند خبر فاسق و خبر کودک (خویی، مصـباح الأصول، ۲۳۴/۱). همچنین آیت‌الله جوادی آملی تصریح می‌کند: «در مواردی که محتوای ادلهٔ نقلی دین با ادراک معتبر علمی و عقلی بشر ناسازگار باشد، معرفت اطمینان‌آور عقلـی و علمـی بـه‌عنوان مخصـص یـا مقید لبّی، ظاهر می‌شود» (جوادی آملی، ۷۰).

اما اگر کسی بخواهد با استناد به برخی روایات، عدم حجیت اطمینان را ثابت کند، باید ادلـه‌ای اقامـه کند که حجیت و دلالت آن‌ها قوی‌تر از اطمینان باشد و با حدیثی که دلالتش یا پشتوانهٔ حجّیتش ضعیف‌تر از اطمینان باشد، نمی‌توان حجّیت اطمینان را خدشه‌دار کرد. برخی از بزرگان با استناد به برخی از روایـات که تبعیت از غیرعلم و آنچه مبیّن نیست را منع می‌کنند و روایاتی که در مصادیق خاص، اطمینـان مکلفـان غیرمعتبر دانسته شده است، قـول بـه حجیّـت اطمینـان را رد کردنـد (حکـیم، ۶۴/۲). ولـی ایـن روایـات نمی‌توانند از حجیت اطمینان منع کنند؛ زیرا علاوه بـر آنچـه در معنـای علـم و یقـین و اعم‌بـودن آن‌هـا از اطمینان گفته شد و علاوه بر احتمالات دیگری که در مراد ائمه(ع) از این روایات وجود دارد (شب زنده‌دار، تقریرات درس خارج فقه، ۲۰ اردیبهشت ۱۳۹۵)، سیرهٔ مردم بر عمل به اطمینان چنان مستقر و مستحکم و رایج بوده است که این تعداد کم از روایاتی که احتمالات دیگری نیز در مراد از آن‌ها وجود دارد، توانایی منع از آن سیره را ندارد و اگر شارع می‌خواست جلوی این سیره را بگیـرد بایـد بیانـات صـریح و متعـددی ارائـه می‌کرد. استحکام و اسـتقرار سـیرهٔ عقـلا در عمـل بـه اطمینـان بـه‌خاطر نـادربودن یقـین منطقـی و دور از دسترس‌بودن آن است که اگر بخواهند در هر موردی به‌دنبال یقین منطقی باشند، نظام معـاش آن‌هـا مختـل می‌شود.

۳. اطمینان طریقی و موضوعی

اصولیان قطع را به دو نوع طریقی و موضوعی تقسیم کرده و مرادشان از قطع موضوعی، قطعی است که در موضوع حکم شرعی اخذ شده باشد. آن‌ها قطع موضوعی را نیز شـامل قطـع موضـوعی طریقـی و قطـع موضوعی وصفی می‌دانند؛ زیرا قطعی که در موضوع حکم قرار گرفتـه گـاهی بـه‌جهت صـفتی نفسـانی در شخص قاطع مورد توجه قرار می‌گیرد و گاهی به‌جهت طریقیت به مقطوع، اولی را قطع موضوعی وصـفی و دومی را قطع موضوعی طریقی می‌گویند (مشکینی اردبیلی، اصـطلاحات الاصـول،۲۲۲؛ صـدر، جـواهر الأصول، ۸۸).

اکنون بحث در این است که اطمینان جانشین کدام‌یک از انواع قطع می‌شود؟

مددی می‌گوید: اینکه اطمینان جانشین قطع طریقی محض یا موضوعی طریقی می‌شود و اینکه اطمینان جانشین قطع موضوعی صفتی نمی‌شود، مورد اتفاق است. وی در مورد قطع موضوعی طریقی که آن را محل اختلاف می‌دانند، می‌گوید: «ما قائلیم که اطمینان قائم‌مقام قطع موضوعی طریقی نمی‌شود. گفتیم در قیام یک شیئی مقام شیء دیگر، مهم دلیل شیء دوم است که لسانش لسان «حکومت» باشد. در حجیت اطمینان، اصلاً چنین دلیلی نداریم که به‌نحوی اطمینان را نازل‌منزلۀ قطع کند، تنها دلیل ما بر حجیت اطمینان «سیره» است و مصبّ سیره بر حجیت مثل اطمینان یا خبر ثقه، فقط طریقی هست و موضوعیتی ندارد. در «سیره» اطمینان فقط طریق است. علاوه بر اینکه دلیل امضای ما هم «سکوت» است و نمی‌توانیم از سکوت شارع که فرموده «قطع معتبر است» استفاده کنیم که یعنی یا قطع معتبر است یا اطمینان؛ بنابراین اطمینان و بلکه تمام امارات اینطور هستند که جانشین قطع موضوعی طریقی نمی‌شوند» (مددی، ۹۶/۹/۲۲)

اما به نظر می‌رسد با توضیحاتی که دربارۀ نادربودن علم اصطلاحی منطق و فلسفه و اینکه علم در لسان ادله اعم از اطمینان است؛ چراکه وقتی شارع بگوید علم معتبر است، مراد او نه معنای اصطلاحی علم بلکه متفاهم عرفی از آن است؛ بنابراین اطمینان جانشین انواع قطع می‌شود. به‌عبارت‌دیگر اطمینان در جایگاه خود قرار گرفته و علم در ادله بر او صادق است نه اینکه جانشین دیگری شود.

منابع

آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین، ***کفایة الأصول***، قم، مؤسسة آل البیت(ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

آل فقیه عاملی، ناجی طالب، ***دروس فی علم الأصول (شرح الحلقة الثالثة)***، بیروت، بی‌نا، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، ***لسان العرب***، بیروت، انتشارات دار الفکر، چاپ سوم، ١٤١٤ق.

اشکنانی، محمدحسین، ***دروس فی اصول الفقه (توضیح الحلقة الثانیة)***، قم، انتشارات باقیات، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین، ***فرائد الأُصول***، قم، چاپ انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.

ایروانی، باقر، ***الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثانی***، تهران، چاپ اول، ۲۰۰۷م.

بحرانی، محمدصنقورعلی، ***شرح الأصول من الحلقة الثانیة***، قم، بی‌نا، چاپ سوم، ۱۴۲۸ق.

بروجردی نجفی، محمدتقی، ***نهایة الأفکار***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.

بهبهانی، محمدباقربن‌محمداکمل، ***فوائد الحائریة***، قم، مجمع الفکر الإسلامی، چاپ اول، ١٤١٥ق.

جوادی آملی، عبدالله، ***منزلت عقل در هندسه معرفت دینی***، بی‌جا، نشر اسراء، ١٣٨٦.

حسینی مراغی، عبدالفتاح‌بن‌علی، ***العناوین الفقهیة***، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعۀ مدرسین حوزۀ

علمیه قم، چاپ اول، ١٤١٧ق.

حکیم، محمدسعید، ***الکافی فی أصول الفقه***، بیروت، بی‌نا، چاپ چهارم، ۱۴۲۸ق.

خمینی، روح‌الله، ***تهذیب الأصول***، به تقریر جعفر سبحانی، تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.

خمینی، مصطفی، ***تحریرات فی الأصول***، قم، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

خویی، ابوالقاسم، ***دراسات فی علم الأصول***، تقریر: علی هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع)، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

________، ***غایة المأمول***، تقریرات جواهری، محمدتقی، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.

________، ***مصباح الأصول***، موسسهٔ إحیاء آثار السید الخوئی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ق

________، ***الهدایة فی الأصول***، قم، مؤسسهٔ صاحب‌الأمر(عج)، چاپ اول، ١٤١٧ق.

سیستانی، علی، ***الاستصحاب***، به تقریر سیدمحمدعلی ربانی، بی‌جا، بی‌نا، ١٤٣٨ق.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، ***ترجمه وتحقیق مفردات الفاظ قرآن***، سیدغلامرضا خسروی حسینی، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.

روحانی، محمد، ***منتقی الأصول***، قم، دفتر آیت‌الله سید محمد حسینی روحانی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

سبحانی تبریزی، جعفر، ***إرشاد العقول الی مباحث الأصول***، قم، بی‌نا، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.

شب زنده‌دار، مهدی، ***تقریرات درس خارج فقه***، بی‌جا، بی‌نا، ، ۱۳۹۵، آدرس اینترنتی: (http://www.eshia.ir/Feqh/Archive/shabzendehdar/feqh/94)

صدر، محمدباقر، ***جواهر الأصول***، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

________، ***مباحث الأصول***، قم، مطبعة مرکز النشر- مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.

طباطبائی، محمدحسین، ***تفسیر المیزان***، ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.

________، ***حاشیة الکفایة***، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ اول، بی‌تا.

طباطبایی قمی، تقی، ***آراؤنا فی أصول الفقه***، قم، بی‌نا، چاپ اول، ۱۳۷۱.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن، ***مجمع البیان***، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.

طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد، ***مجمع البحرین***، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ سوم، ١٤١٦ق.

فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ***تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة (الاجتهاد و التقلید)***، قم، بی‌نا، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، ***العین***، بی‌جا، نشر هجرت، چاپ دوم، ١٤١٠ق.

فنایی، ابوالقاسم، ***اخلاق دین شناسی***، بی‌جا، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۴.

محمدی بامیانی، غلامعلی، ***دروس فی الرسائل***، قم، دارالمصطفی(ص) لاحیاءالتراث، چاپ اول، ۱۹۹۷م.

مددی، سید محمود، ***تقریرات درس خارج اصول***، سال تحصیلی ۹۶-۹۷

http://www.eshia.ir/Feqh/Archive/madadi_mahmoud/osool/96)#lesson_960922

مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، ***کفایة الأصول با حواشی مشکینی***، قم، انتشارات لقمان، چاپ اول، ۱٤۱۳ق.

مشکینی اردبیلی، علی، ***اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها***، قم، انتشارات الهادی، چاپ ششم، ۱۳۷٤.

مظفر، محمدرضا، ***اصول الفقه***، قم، انتشارات بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۷.

نایینی، محمدحسین، ***فوائد الأصول***، قم، انتشارات جامعۀ مدرسین حوزۀ علمیۀ قم، چاپ اول، ۱۳۷۶.

یزدی، محمدکاظم‌بن‌عبدالعظیم، ***العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشّی)***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.